

# Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

---

## IV.

### Augustin und der katholische Orient.

(Schluß.)

[Vgl. Bd. V, S. 349—386.]

9. Ich widme schliesslich meine Aufmerksamkeit noch der Christologie, selbstverständlich nicht in der Absicht, dieselbe monographisch zu bearbeiten<sup>1</sup>, sondern lediglich zu dem durch die Aufgabe dieser vierten Studie beschränkten Zweck.

Dies Thema läßt sich auch in der Frage nach den Quellen der Augustinischen Lehre von der Person Christi formulieren.

Die Kenntnis der bisherigen Forschungen über dieselbe habe ich hier vorauszusetzen. Und nur dann, wenn ich in der Lage wäre, dieselben erheblich zu erweitern oder wesentlich zu berichtigen, hätte ich im Einklang mit den von mir<sup>2</sup> dargelegten schriftstellerischen Grundsätzen das Recht zunächst mit einer selbständigen Untersuchung zu beginnen, um mit neuen Resultaten zu schliessen. Allein zu diesen bin ich im Verfolg meiner bisherigen Studien nicht gelangt. Demnach würde es methodologisch gerecht-

---

1) Dieselbe soll hier nicht im Zusammenhange seines Systems erörtert, nicht das, was ihr eigentümlich ist, — nicht die Bedeutung, welche der Person Jesu von unserem Theologen beigelegt wird, auseinandergesetzt und gewürdigt werden. — Vielleicht komme ich späterhin dazu, das Thema zu lösen.

2) S. oben Bd. IV, S. 207. 529.

fertigt sein, wenn ich unter Voraussetzung dessen, was bisher in den dogmengeschichtlichen Werken über unseres Kirchenvaters Lehre von der Person Christi mitgeteilt ist, direkt die Beantwortung der aufgeworfenen Frage zum Gegenstand meiner Studie machte. Indessen dieses Verfahren ist mir doch bei näherer Prüfung als unausführbar erschienen. Denn die Untersuchung der Quellen eines Lehrbegriffes kann doch nicht ohne Vergleichen geführt werden; diese aber sind nur möglich, wenn derselbe in irgendwelchem Grade erörtert worden ist. Somit muß ich mit dieser Erörterung beginnen, also leider! (teilweise) das wiederholen, was schon von anderen ausgemittelt worden ist. Anders wüßte ich selbst dann nicht zu verfahren, wenn ich anzuerkennen hätte, daß in den bisherigen Darstellungen der Christologie des Bischofs von Hippo Regius das Quellenmaterial in erschöpfender Weise verwendet worden wäre. Aber das ist keineswegs geschehen. Gerade diese Lehre ist in Vergleich mit anderen mit geringem Interesse behandelt. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* Bd. I, S. 884—888 hat auf Grund der Erklärung, daß in Augustin's Christologie sich nichts besonders Eigentümliches finde, nur wenige Stellen berücksichtigt. Auch in dem ausgezeichneten Werke des älteren Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Bd. II, S. 89 ist derselben nur eine freilich sehr gelehrte, von eindringenden Studien zeugende Anmerkung gewidmet. Und der jüngere Dörner, *Augustinus*, S. 87 hat in seinen Umrissen weit mehr dogmatische als dogmenhistorische Zwecke verfolgt. Hier wie dort sind die beigebrachten Belegstellen nach meinem Dafürhalten ungenügend. Endlich Hermann Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* (Gotha 1881) hat allerdings S. 141, Anm. 1, S. 142, Anm. 1 Citate genannt, aber in einer Weise, welche es zu meinem Bedauern mir unmöglich macht, sie zu verwerten.

10. Augustin anerkennt und lehrt die Einheit der Person. *Enchiridion ed. Krabinger* cap. XIV, p. 46 (*Opera studio monachorum St. Benedicti Bassani* MDCCXCVII, cap. XXXVI, § 11, T. XI, p. 585), cap. XV, p. 53, cap.

XVI. *Contra Maximin. Arianum* lib. II, cap. X, § 1, Op. T. X, p. 840 G: *Porro autem Christus una persona geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Tractat. in evangelium Joannis tract. LXIX, § 3, Op. T. IV, p. 902 D ib. Tract. XXVII, § 5, T. IV, p. 665 A. de trinitate* lib. IV, cap. XX, § 30, T. XI, p. 96 D; lib. XIII, cap. XIX, § 24, T. XI, p. 236 A B: *ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus. Ep. CLXXXVII, cap. III, § 9, T. II, p. 529 C: in unitate personae copulans utramque naturam* ib. cap. XII, p. 40: *Est plane quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum verbo; contra Sermonem Arianorum, cap. VIII, T. X, p. 754: Unam quippe ostendit esse personam in utraque natura etc.* — Die Zweiheit der Naturen s. auſser den soeben bereits citierten Stellen *Sermo CLXXXVI, § 1, T. VII, p. 885 A* ib. § 2. Daneben lesen wir, vielleicht sogar etwas häufiger, die Redeweise *substantia Enchiridion ed. Krabinger* cap. XV, p. 50: *gemina substantia contra Maximin. Arian. lib. II, cap. X, § 1* s. oben *contra Sermonem Arian. cap. VIII, Op. T. X, p. 755 D* *gigas geminae substantiae. Cf. Sermo CLXXXVII, § 3, T. VII, p. 887 B.* Allein weder findet sich der eine oder der andere Terminus durchgehends an Stellen, wo der darin ausgeprägte Gedanke den Gebrauch zu fordern scheint, noch sind beide absolut feststehend; sie gelten ihm nicht als inkorrigibele, s. *Ep. CCXXXVIII, § 12, Op. T. II, p. 1115 C*, wo freilich direkt der Wert dieser Vokabeln nur inbezug auf die Trinität beurteilt wird.

Da, wo der Autor auf die göttliche Seite Christi allein oder auf die menschliche Seite allein zu sprechen kommt, schreibt er zuweilen „*natura divina*“, „*natura humana*“, z. B. *Tractat. in evangel. Joannis* T. IV, p. 1008 C (*tract. CV, § 6*), *de trinit. lib. I, cap. VIII, § 15*; aber ungleich häufiger bedient er sich in diesem Falle anderer Termini, z. B. *divinitas Enchiridion* cap. XIII, *ed. Krab.*, p. 44; *homo Tractat. in evangelium Joannis tractat. XLII, § 9, T. IV, p. 808, de trinit. lib. IV, cap. XX, § 31, Op. T. XI, p. 97 G* *hominis caro.* Er sagt auch *divina humana*

(Plur. neutr.) das Göttliche, das Menschliche *Sermo* CLXXXIV, cap. I, § 1, T. VII, p. 881 F. *Deus et homo Enchirid.* cap. XIII, ed. Krab. p. 45, *Tractat. in Joann. evang. tract.* LXXVIII, § 2, T. IV, p. 924 B *Nec tamen Deus pars hujus personae* p. 925, *Sermo* CLXXXIV, cap. I, § 1, T. VII, p. 881 F, § 3, p. 882 E: *natus de patre Deus, de matre homo, sine matre Deus, sine patre homo etc. de trinitat.* lib. XIII, cap. XVIII, § 23; *contra Maximin. Arian.* lib. II, cap. X, § 1, T. X, p. 840 F, weiter *Verbum et homo Tractat. in evangelium Joannis tractat.* XLVII, § 9. Ja es findet sich *Deus-homo* ganz im Sinne des deutschen Gottmensch *de civitate Dei* lib. XI, cap. II ed. Dombart T. I, p. 411, Zeile 15: *In qua (fide) ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Deus Dei filius, homine adsumto, non Deo consumto eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum.* Dagegen habe ich das von Dorner (Entwicklungsgeschichte u. s. w., Bd. II, S. 92) aus *Ep.* CLXIV beigebrachte Citat daselbst vergebens gesucht.

Das Wort sagt eine Einheit aus; aber diese soll verstanden werden auf Grund der Voraussetzung, daß weder auf der göttlichen noch auf der menschlichen Seite irgendwelche Alteration stattgefunden hat. Wenngleich Augustin einmal von einer *mixtura Dei et hominis* redet (vgl. *de trinitate* lib. IV, cap. XX, § 30: *Verbo Dei ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus homo* *Ep.* CXXXVII, § 11 cf. § 16), so hat er doch an eben dieser Stelle diese Äußerung gegen Konsequenzen zu sichern gesucht; sie werden aber noch viel entschiedener durch jene prinzipalen Erörterungen abgewiesen, welche der Gedanke von der **Unwandelbarkeit**<sup>1</sup> Gottes beherrscht. Dieselbe ist im Zusammenhange seines Systems ebenso wie in dem Origenistischen das spezifische Charakteristikum seines Gottesbegriffes im Unterschiede von den wandelbaren Weltthingen. Gott ist in Christo geblieben, was er war (abgesehen von ihm), indem er „empfang“ (*accepit*), „annah“

1) z. B. *de trinitat.* lib. V, cap. II, § 3; lib. IV, cap. XVIII, § 24, *Op.* T. XI, *de doctrina Christiana* lib. I, cap. VIII. IX, T. III.

(*assumpsit*) den Menschen Jesus *Ep. ad Evodium* CLXIV, § 8, T. II, p. 749: *Deus manens homo factus est. Ep. CXXXVII, § 7: Manet sicuti est. Et putamus nobis de omnipotentia Dei incredibile dici aliquid, cum dicitur verbum Dei, per quod omnia facta sunt, sic assumpsisse corpus ex virgine et sensibus apparuisse mortalibus, ut immortalitatem suam non corruperit, ut aeternitatem non mutaverit, ut potestatem non minuerit, ut a sinu patris id est a secreto, quo cum illo et in illo est, non recesserit* ib. § 10: *Homo quippe Deo accessit, non Deus a se recessit. Tractat. in Joannem tr. XXVIII, § 1, T. IV, p. 672 D: Manens Deus hominem accepit, qui fecit hominem* ib. tract. CV, § 6, T. IV, p. 1008 CD: *Hoc quidem sic intelligendum putant, tamquam natura humana, quae suscepta est a Verbo, converteretur in Verbum et homo mutaretur in Deum: immo si diligentius quod opinati sunt cogitemus, periret in Deo etc.* § 7: *Sed ad hanc opinionem, quam veritati prorsus non video convenire, nihil nos urget etc.* — *De trinitate* lib. IV, cap. XXI, § 30, T. XI, p. 96 F. *Sermo CLXXXVI, § 1, T. VIII, p. 885 D: Quomodo Deus esse desisteret, cum homo esse coepit?* § 2: *accipiendo quod non erat, non amittens quod erat* ib. EF: — *id quod erat manentem, quod non erat assumentem,* ib. p. 885 G: *Proinde quod verbum caro factum est, non verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad verbum, ne ipsa periret, accessit. Epist. CLXIX, § 7, T. II, p. 788 A. de civitate Dei* lib. X, cap. XXIX ed. Domb. T. I, p. 397, lin. 34 ib. lib. XI, cap. II, T. I, p. 411, lin. 14. Jegliche *conversio Dei* wird ausdrücklich verneint, sowohl in den bisher beigebrachten Citaten, wie in anderen z. B. *de trin.* lib. IV, cap. XXI, § 31, T. XI, p. 97, ib. lib. II, cap. V, § 9, T. XI, p. 34 G; ebenso der andere Satz, daß das Menschliche in das Göttliche übergegangen sei, z. B. *de trin.* lib. I, cap. VIII, § 15, T. XI, p. 12. Das echt Menschliche, wie wir es kennen — und diese Kenntnis haben wir in dem uns geläufigen festen Begriff des Menschen *de trin.* lib. VIII, cap. IV, § 7, T. XI, p. 145 B: *Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secun-*

*dum quidquid tale adspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum* — muß in Christo unangetastet bleiben <sup>1</sup>. Der Mensch Jesus ward in der Zeit, in einem bestimmten Moment assumiert von dem ewigen Wort; was indessen nicht so zu verstehen ist, als ob zuerst irgendwelcher Mensch erschaffen, darauf assumiert worden sei, sondern in der *assumptio* wurde der Mensch Jesus erschaffen <sup>2</sup>. Auch ist nicht zu urteilen, der letztere in seiner geschichtlichen Entwicklung habe durch sein Verdienst bewirkt, daß er mit dem *filius Dei* verbunden würde, sondern *ex quo homo esse coepit, ex illo est Deus* <sup>3</sup>.

Dieselben Gedanken werden wiederholt auch da, wo der Schriftsteller unter Voraussetzung der Lehre von dem doppelten Stande Christi das Schema *forma Dei, forma servi*, wie das andere *filius Dei filius hominis* verwendet.

Die *forma Dei* blieb bestehen, indem der Herr die *forma servi* aneignete *contra sermonem Arian.* cap. VIII, § 6. 7, T. X, p. 755 B C *non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens; Tractat. in Joann.* LXXVIII, § 1. 2; LXIX, § 3, T. IV, p. 902 C; *de trinit.* lib. I, cap. I, § 2 ib. cap. VII, § 11; *Enchiridion ed. Krab.* cap. XIII, Op. T. XI, cap. XXXIII. Die eine ist nicht an die Stelle der anderen getreten, die eine (*forma Dei*) hat nicht aufgehört, da, wo die andere zu sein angefangen hat, sondern beide sind gleichzeitig neben einander. — Dasselbe gilt auch von dem an zweiter Stelle genannten Schema *Sermo CLXXXVIII*, § 3; *Tractat. in evang. Joann. tract.* XXVII, § 4, T. IV, p. 667 A: *Filius Dei semper, filius hominis ex tempore, tamen unus Christus ex unitate personae. In coelo erat, quando in terra loquebatur. Sic erat filius hominis in*

1) *Tractat. in Joan. tractat.* XL, § 40, T. IV, p. 749 C. D.

2) *Collatio cum Maximino Ariano* cap. VIII, T. X, p. 754 D.

3) *de trinit.* lib. XIII, cap. XVII, § 22, T. XI, p. 233 F: — „quia nec ipse ut tanta unitate Deo vero conjunctus una cum illo persona fieret, ullis est praecedentibus meritis assecutus“.

*caelo, quomodo filius Dei erat in terra: filius Dei in terra in suscepta carne, filius hominis in caelo in unitate personae.* Ep. CLXXXVII, § 9 collatio cum Maximino Ariano cap. VII, T. X, p. 754. Einer und derselbe ist der Sohn Gottes und des Menschen Sohn. *Enchirid.* cap. XXXV ed. Krab. am Ende. *Unus Dei filius idemque filius hominis* und so oft ebend. cap. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. *Sermo CLXXXVI*, cap. III, § 3, T. VIII, p. 885 G: *Neque enim alius, sed idem ipse in forma Dei aequalis patri humiliavit non alium, sed semet ipsum etc. Quod totum non fecit Dei filius nisi in ea forma, qua est hominis filius. Item si ille qui semper est Dei filius, non est ipse factus hominis filius? etc. Esse filius Dei quod utique semper erat, factus est ex semine David secundum carnem, quod non erat etc. De trinitate lib. I, cap. XIII, § 28: Nisi tamen ipse idem esset filius hominis propter formam servi, quam accepit, qui est filius Dei propter Dei formam, in qua est, § 29. 30 ib. lib. IV, cap. VIII, § 12, T. XI, p. 82 AB: Sic ipsi Filius Dei, Verbum Dei et idem ipse mediator Dei et hominum filius hominis aequalis Dei per divinitatis unitatem et particeps noster per humanitatis susceptionem etc. Cf. de civitate Dei lib. XI, cap. II Ende: Sola est adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur Deus, qua itur homo. — „Unus“ s. die soeben citierten Stellen und *Tract. in Joann. evangel. tract.* XXVII, § 5, ib. LXXVIII, § 3, T. IV, p. 925 D: *Enchirid.* cap. XIII ed. Kr. p. 4 (Op. ed. Ven. cap. XXXIII, § 10), cap. XV, p. 53 Kr.*

11. Auch die Frage nach dem Modus der Einwohnung des Göttlichen in dem Menschen Jesus beschäftigt unseren Autor. Da die Gläubigen eine Einheit bilden<sup>1</sup>, welche so stark ist, daß man urteilen darf, alle bilden im Grunde nur einen Menschen, da auch ihnen Gott einwohnt: so hat der dogmatische Gedanke das Recht oder das Unrecht des

1) Enarrat. in Psalm. Enarr. II in Psalmum XXIX, § 10, Op. ed. Venet. T. V, p. 183 Vgl. die zweite Studie Bd. IV, S. 221.

Gebrauches dieser Analogie<sup>1</sup> zum Zweck des Verständnisses dessen, was in Christo geschehen ist, zu prüfen. Gab es doch zu Augustin's Zeiten deren nicht wenige, welche sich das „Geheimnis<sup>2</sup> der Person Christi“ durch Heranziehung derselben aufzuklären bemühten. Alle Menschen, welche weise sind, sind das geworden — sagten sie — durch die ewige Weisheit; so auch Jesus, welcher nur das vor den anderen voraushat, daß er von einer Jungfrau geboren ist<sup>3</sup>. Aber Gedanken dieser Art wie deren Motive lehnt der fromme Katholik Augustin ab; nichtsdestoweniger kann er das relative Recht dieser Vergleichung nicht in Abrede stellen. Allerdings, erwidert er, sind alle Weisen weise durch die ewige Weisheit; aber ein anderes ist weise werden durch die Weisheit, ein anderes die Weisheit selber sein<sup>4</sup>. — Freilich ist Gott der überall Gegenwärtige<sup>5</sup>; aber anders ist er gegenwärtig in der Welt, anders in den geschaffenen, anders in den umgeschaffenen, wiedergeborenen, begnadigten Menschen<sup>6</sup>, anders in Christo. Jene bilden den Tempel, welcher die Kirche ist<sup>7</sup>; sie darf als eigentliche Behausung des begnadigenden<sup>8</sup> Gottes gelten. Kein Gläubiger, von Gottes Geiste durchwohnt, darf ihr, — der zum Zweck der *aeterna habitatio Dei* aufgebauten *civitas Dei*, aufserhalb derer alles menschliche Leben eher Tod als Leben zu nennen ist<sup>9</sup>, fremd bleiben. Er wohnt

1) Ep. CLXXXVII, § 40, T. II, p. 902 A: „Dum vero habitationem ejus cogitas; unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in caelis (s. oben Bd. IV, S. 521) ubi propterea praecipue dicitur habitare, quia ibi fit voluntas ejus, perfecta eorum, in quibus habitat, obedientia etc.“

2) De agone Christiano cap. XX, § 22, Op. T. XI, p. 643 F: „Nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum etc.“

3) L. I.

4) L. I. T. XI, p. 643 G.

5) Ep. CLXXXVII, § 16. 17. 18. Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 92.

6) Ib. § 27. 28. 30. 32.

7) Ib. § 33. 35.

8) Ib. § 32, Op. T. II, p. 897 A.

9) Ib. § 33, l. 1. 897 D: „Proinde in compagem corporis Christi

in diesen Gläubigen als seinen Tempeln<sup>1</sup>, er wohnt in der Gemeinschaft derselben als seinem Tempel<sup>2</sup>. Das ist freilich auch von Christo auszusagen; aber in ihm als ihrem Tempel wohnt die ganze Fülle der Gottheit<sup>3</sup>. Ein Satz, welcher das Urteil zu begründen scheint, von den Christen sei auszusagen ein beschränktes oder fragmentarisches Gegenwärtigsein Gottes in ihnen. Indessen dasselbe hat offenbar sein Korrektiv in dem andern, die *praesentia Dei* in Christo sei nicht in der Art vorzustellen, als ob das absolute Sein Gottes in der Menschheit Jesu eingeschlossen sei. Diese Vorstellung ist nur eine Folgerung des Unverständes, der verkennt, daß Gottes Gegenwart überhaupt keine lokale ist, daß er nicht umfaßt wird von dem, welchem, in welchem er gegenwärtig ist. Darum kann auch der Herr die Gottheit nicht in sich absorbieren. Das behaupten würde uns dazu nötigen, das Recht der obigen Aussagen über die Gläubigen, über die Kirche wieder in Frage zu stellen: was doch unmöglich ist in Betracht der ausdrücklichen Erklärungen der heiligen Schrift. Darum bleibt nichts anderes übrig als zuzugestehen, daß jenen von anderen verwendeten Analogieen eine partielle dogmatische Wahrheit beiwohne, die Konsequenzen aber, welche die Einzigkeit der Würde Christi zu beeinträchtigen scheinen, abzuschneiden. — In allen Heiligen, in allen Propheten, in allen Aposteln war das Wort, aber in allen diesen ein in verschiedenen Graden wirkendes; mit Jesu ist es aus-

---

tamquam in vivam structuram templi Dei, quae est ejus Ecclesia, nati homines non ex operibus justitiae quae fecerunt, sed renascendo per gratiam transferuntur tamquam de massa ruinae ad aedificii firmamentum. Praeter hoc enim aedificium, quod beatificandum construitur ad aeternam habitationem Dei, vita hominis omnis infelix et mors est potius appellanda quam vita. Quisquis ergo habitabitur, ne ira maneat super eum, ab hoc corpore, ab hoc templo, ab hac civitate non erit alienus. Omnis autem non renatus alienus est.“

1) Ib. § 33.

2) Ib. § 38.

3) Ib. § 38. — De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24: „In quantum mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus“.

schließlich zur Einheit der Person geeinigt. Von allen übrigen geheiligten und weisen Menschen kann gesagt werden, sie hatten, sie haben das Wort in sich; dagegen von Jesu allein heisst es: das Wort ward Fleisch. Er ausschliesslich wird als der Eingeborene gefeiert. Christus ist das Haupt; wir sind die Glieder, — das ist eine unermessliche Differenz, — was man sich einigermaßen verdeutlichen kann, schon wenn man die Beschaffenheit des menschlichen Hauptes, dessen Verhältnis zu den übrigen Gliedern des menschlichen Körpers erwägt. In dem Haupte — meint Augustin — sind alle fünf Sinne thätig; in den übrigen Gliedern wirken sie verteilt.

Die Frage, ob diese Erörterungen genügen, der von dem Verfasser gestellten Aufgabe gerecht zu werden, darf uns hier nicht beschäftigen. Er — wie jeder echte Theologe — hat seinen persönlichen Glauben an die Gottheit Christi nicht von dem Gelingen irgendwelcher dogmatischen Konstruktion abhängig gemacht; ebensowenig selbstverständlich die Haltbarkeit des Kirchenglaubens. Diesen, nicht eine individuelle wissenschaftliche Doktrin von der Person Christi will er erörtern, ein gewisses Verständnis gewinnen; nichtsdestoweniger bleibt ihm jene ein *Mysterium*<sup>1</sup>, nicht unbedingt bedürftig der Aufhellung in der Weise, wie ein „Problem“ die Lösung erwartet. Gleichwohl kennt er dergleichen auch in der Christologie, — er beschäftigt sich mit dem einen, mit dem anderen, eben nur in der Absicht, den Christus des Glaubens gegen Attentate der fälschenden, menschlichen Erkenntnis sicher zu stellen.

12. Christus ist, wie wir wissen, die eine Zweiheit umfassende Gesamtperson: das ist eine dogmatische Aussage, die nach unseres Kirchenlehrers Urteil mit der heiligen Schrift übereinstimmt. Aber diese sagt das nicht wörtlich;

1) „Mysterium“ s. *Enchiridion* cap. XIII, p. 13 ed. Krabinger. Ep. CXXXVII, § 5, Op. T. II, p. 526. § 6 ib. p. 528 A. L. 1. § 8, p. 529 B: „In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis“ etc. cf. § 15 Anfang. *Sermo* CXC, cap. II, § 2, T. II, p. 892 B C. *Sermo* CLXXXVIII, § 1. — Cf. *Ambros. de fide* lib. I, cap. XII, § 84, Op. T. II, p. 460 D.

sie bedient sich nicht der uns unentbehrlichen Schulsprache, sondern der des gewöhnlichen Lebens, da sie jedermann verständlich sein will<sup>1</sup>. Wir lesen in ihr Stellen, welche sei es Selbstzeugnisse Christi, sei es Zeugnisse der Apostel über ihn enthalten, — solche, in welchen Christus als das redende Subjekt oder als das Objekt der Lehre erscheint. Und doch können wir dieselben nur dann dogmatisch verstehen, wenn wir diese Aussagen auf das oben charakterisierte Schema (*forma Dei forma servi, filius Dei filius hominis*) zurückführen. Geschieht das nicht, bleiben wir bei dem Wortlaut stehen: so kommen wir in den Fall, die heilige Schrift mehrfach des Selbstwiderspruchs anklagen zu müssen. Der Herr erklärt Joh. 12, 47: Ich richte nicht, während er anderswo als Richter sich ankündigt (Joh. 5, 22), angekündigt wird. Das Richteramt kommt ihm ja in der That zu; wenn es a. a. O. in Abrede gestellt wird, so haben wir zu erwägen, daß er dasselbe nicht ausübt als *filius hominis, hominis potestate*. Wir erinnern uns weiter des Spruches: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat“. Auch diesen kann man nur dann richtig erklären, wenn man erwägt, daß diese Verneinung nur ausgesprochen ist unter Voraussetzung der, in Beziehung auf die *forma servi*. Dagegen ist die Lehre, sofern als das Subjekt derselben der *filius Dei*, in Betracht kommt, in der That die seinige<sup>2</sup>. Ja seine Lehre ist er selbst, heißt es *De trinit.* lib. II, cap. II, § 4<sup>3</sup> in einem so scharf formulierten Satze, daß man dadurch an einen bedeutenden Gedanken der Schleiermacher'schen Glaubenslehre<sup>4</sup> er-

1) *De trinit.* lib. I, cap. XI, § 23.

2) *Ib.* § 27—29.

3) „In Dei quippe forma sicut non aliud filius aliud vita ejus, sed ipsa vita filius est: ita non est aliud filius, aliud doctrina ejus, sed ipsa doctrina filius.“ — *L. I.* lib. I, cap. XI, p. 27: „Doctrina enim patris est verbum patris.“

4) Jesu Lehre ist nichts anderes als die Selbstdarstellung seiner Person in der Rede: „Der christliche Glaube“ u. s. w., (2. Aufl., Berlin 1831) Bd. II, S. 130, § 103, N. 2 vgl. Bd. I, S. 110, § 15, N. 2.

innert werden kann, aber freilich ist er in einem von dieser verschiedenen Sinne gemeint.

Gerade um diese und ähnliche Aussagen in der Bibel richtig zu interpretieren, ist bereits von älteren Theologen jene „Regel“<sup>1</sup> ausgemittelt, welche zur richtigen dogmatischen Verwendung derselben anleitet. Unverständige<sup>2</sup> Leser, welche mit derselben nicht bekannt sind, sind in Gefahr Stellen der oben bezeichneten Art mißzuverstehen. Was von Christo in Betracht der *forma servi* ausgesagt ist, beziehen sie auf die *forma Dei* und umgekehrt, ja sie können dazu verleitet werden, aus christologischen Sätzen trinitarische Konsequenzen zu ziehen, z. B. aus dem Worte des Apostels Paulus: „der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt“ das Recht des Satzes „Gott ist gekreuzigt“ zu erschließen, der doch in der Lehre von dem trinitarischen Gott<sup>3</sup> ein verwerflicher ist.

Dagegen in der Christologie kann er im Zusammenhange der in ihrem Interesse zu entwickelnden Gedanken verteidigt werden<sup>4</sup>. Die Stelle 1 Kor. 2, 9 kann den nicht be-

1) De trinit. lib. I, cap. XI, § 22, T. XI, p. 18 F: „Quapropter cognita illa regula intelligendarum Scripturarum“ etc. Ib. lib. II, cap. I, § 1, l. l. 29 C: „Quamobrem quamquam firmissime teneamus de Domino nostro Jesu Christo et per Scripturam dissimulatam et a doctis catholicis eandem Scripturarum tractatoribus demonstratam tamquam canonicam regulam“ etc. Vgl. den Schluß des Antiochenischen Unions-Symbols vom Jahre 433. Hahn, Bibliothek der Symbole (2. Aufl.), § 99, S. 138.

2) Ep. CCXXXVIII, § 14, Op. T. II, p. 111 C.

3) L. l.

4) De trinit. lib. I, cap. XIII, § 28, T. XI, p. 23 C: „Ex forma enim servi crucifixus est et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum“ (cf. ib. lib. IV, cap. XXI, § 31, T. XI, p. 97 E: „— atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem“). „Quid tamen propter quid et quid secundum quid dicatur, adjuvante Domino prudens et diligens et pius lector intelligit. Nam ecce diximus, quia secundum id, quod Deus est, glorificat suos, secundum hoc utique quod Dominus gloriae est et tamen Dominus gloriae crucifixus est quia recte dicitur et Deus crucifixus non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis etc.“

fremden, welcher erwägt, daß die „*susceptio*“ der Art war, daß sie Gott zum Menschen machte, den Menschen zu Gott. Darum weil Christus, der zu Gott gemachte Mensch, gekreuzigt ist, kann man unter Kautelen<sup>1</sup> die Formel „Gott ist gekreuzigt“ in der Lehre von der Person Christi gebrauchen; aber nur dann, wenn man den Zusatz *secundum carnem* oder *ex infirmitate carnis* entweder ausdrücklich oder in Gedanken ergänzt. Augustin persönlich liebt aber dergleichen Reden nicht. Die gewöhnliche Wendung vielmehr ist das z. B. *Tract. in evang. Joann.* LXXVIII, § 3, Op. T. IV, p. 925 D vorkommende *Christus crucifixus est in forma servi* cf. ib. T. LXIX, § 3, T. IV, p. 902 D *Christus mortuus est*. Die zugunsten jener ersteren Formel, welche vielleicht im Munde eifriger Gemeindeglieder manchmal laut wurde, versuchte Erörterung hat wohl nur die Absicht, zu zeigen, wie man sich dieselbe zurechtlegen müsse, wenn sie nicht Mißverständnisse erregen soll. Augustin erweist sich, was den beregten Fall betrifft, als vorsichtigen Apologeten. Aber das Mittel, dessen er sich als solcher bedient, ist eine Exposition, welche man, wenngleich mit bzw. feststehenden traditionellen Sätzen operiert wird, doch eine freie, dogmatische nennen darf. Gott ist zum Menschen gemacht, der Mensch zu Gott, das ist doch nicht ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift, um deren richtige Interpretation nach seiner obigen Aussage es sich in dieser Angelegenheit handelt, sondern Joh. I, 14 lautet anders. Nichtsdestoweniger erschließt er aus jenen Sätzen als unanfechtbar die relative dogmatische Wahrheit der Formel „Gott ist gekreuzigt“, welche doch nicht einen lediglich verbalen Wert zu haben scheint. Allerdings will unser Theologe nach seiner an einer anderen Stelle<sup>2</sup> abgegebenen ausdrücklichen Erklärung von einer wirklichen Übertragung dessen, was von der *forma servi* mit vollem Rechte im eigentlichen Sinne auszusagen ist, auf die *forma Dei* nichts wissen; aber

1) S. S. 166, Anm. 4.

2) Ep. CCXXXVIII, § 14, T. II, p. 1116.

dafs es lediglich auf Verteidigung des Rechtes einer Redefigur in der obigen Auseinandersetzung abgesehen sei, mufs doch als unwahrscheinlich betrachtet werden. Vielleicht treffen wir das Richtige, wenn wir den Widerstreit zweier Tendenzen annehmen. Die eine hat ihr Motiv in der Lehre von zwei Naturen. Soweit Augustin von dieser bewegt wird, mufs er urteilen, dafs die Formel „Gott ist gekreuzigt“ vorwiegend eine nur verbale Bedeutung habe, das Recht des Gebrauches derselben nur durch eine christologische Rekonstruktion zu erweisen sei. So weit aber die Kategorieen *idem*, *unus* sein Denken bestimmen, wird eine andere Tendenz in ihm angeregt, welche es ihm ermöglicht, jener Formel auch irgendwelchen materiellen Wert beizulegen. Die *caro* ist ja doch die des *idem*, des *unus*. Darum wird er auch dazu veranlafst, einmal wenigstens mittelbar von einer *caro Dei* zu sprechen<sup>1</sup>. Aber der für das Auseinanderhalten des Göttlichen und Menschlichen interessierte Gedanke scheint doch in ihm der vorwiegende geblieben zu sein, wie nach meinem Dafürhalten die *Ep.* CLXIX, § 8, T. II, p. 788 A angezogene Analogie beweist. Man darf sagen — heifst es hier — der Philosoph wird geschlagen, obwohl das nicht geschlagen wird, was denselben zum Philosophieren befähigt, die *anima*, sondern die *caro*. *Ita Christus, Deus, Dei filius, Dominus gloriae et si quid hujusmodi secundum verbum dicitur; et tamen recte dicitur Deus crucifixus, cum hoc eum secundum carnem passum esse, non (!) secundum illud, quo Dominus gloriae est, non habeatur incertum.* — Dagegen, ohne durch eine Kautel eingeschränkt zu sein, begegnet uns in einer anderen von der Stimmung der Andacht bewegten Stelle<sup>2</sup> die Formel *natus est Deus ex femina*.

13. Dafs diese Doktrin in jedem Falle nicht ihre un-

1) De trinit. lib. IV, cap. XXI, § 31.

2) L. I. lib. VIII, cap. IV, § 7, T. XI, p. 145 C: „Hoc enim nobis prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem, qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum, quo superbiae nostrae sanaretur tumor“ etc.

mittelbare Quelle in dem katholischen Orient habe, davon muß, wie ich denke, jeder sich überzeugen, welcher dieselbe mit der Christologie des Ambrosius von Mailand vergleicht. Dieses Unternehmen ist dadurch erleichtert, daß wir von diesem neben den *libri de fide ad Gratianum* noch die besondere Monographie *de incarnationis sacramento* besitzen, während in Augustin's *libri de trinitate* das Christologische, wenn auch eine vielfache, dennoch nur sekundäre Berücksichtigung findet.

Auch diesen älteren lateinischen Theologen gilt die Zweinaturenlehre augenscheinlich als die längst herkömmliche. Christus ist *consors utriusque naturae id est humanae atque divinae de fide* lib. II, cap. VII, § 58<sup>1</sup>. Ib. lib. II, cap. IX, § 77, T. II, p. 485 C: *Unus in utroque loquitur Dei filius, quia in eodem utraque natura est.* Er spricht ausdrücklich von *natura divina* allein *de incarnationis sacramento* cap. V, § 4, T. II, p. 712 E; cap. VIII, § 82. 84. 88 *secundum divinam substantiam de fide* lib. V, cap. VIII, § 107. Dagegen habe ich die korrespondierende „*natura humana*“ allein bisher nirgends<sup>2</sup> gefunden, wohl aber *natura hominis de fide* lib. II, cap. VIII, § 61. 62 ib. cap. VII, § 58. Cf. lib. V, cap. XVIII, § 223 *integra conditio humana.*

Ambrosius spricht ebenfalls von einer *gemina substantia de fide* lib. III, cap. X, § 65, T. II, p. 509 B, von dem Göttlichen und dem Menschlichen (*divina* und *humana*) *de fide* lib. III, cap. X, § 65, von *divinitas* und *caro* ib. lib. II, cap. IX, § 77, von *verbum* und *caro de incarnationis sacramento* cap. V, p. 44; cap. VI, § 59. *Ep. XLVI*, § 12, T. II, p. 988 A (aber freilich nirgends meines Wissens ausdrücklich von *una persona*). Ebenso, ja noch eifriger als Augustin ist er darauf bedacht, beide Na-

1) S. Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera studio et labore monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, Parisiis 1690, T. II, p. 481.

2) Die Stelle *de incarnat. sacram. cap. VII, § 67, Op. T. II, p. 718 F*: „— ita et animam nostram perfectam naturae humanae adsumptione suscepit“ gehört nicht direkt hierher.

turen in ihrer Integrität zu erhalten, auseinander zu halten<sup>1</sup>. Man muß wissen — lehrt auch er — was der ewigen Gottheit, was dem Menschen zukommt<sup>2</sup>, wenn man richtige christologische Sätze bilden will. Die Menschheit Jesu kann nicht eine andere gewesen sein als unsere menschliche Natur *de incarnationis sacramento* cap. VII, § 76 cf. § 64. 71. Er war *homo secundum carnem*, wenngleich er *ultra hominem secundum divinam operationem, supra hominem erat* Ep. XLVI, § 7, T. II, p. 986 C. Denn der wirkliche empirische Mensch ist nicht ohne Sünde, daher man sagen darf *in specie hominis (Chr.) videbatur l. l.* Unbedingt maßgebend muß der Kanon von der Unwandelbarkeit<sup>3</sup> Gottes auch in der Lehre von der Person des Herrn bleiben. Diejenigen, welche denselben verletzen, die Integrität des Menschlichen in ihm, die Existenz einer Menschenseele in Frage<sup>4</sup> stellen, sind schlimmer als die Arianer<sup>5</sup>; — ein Urteil, dessen Härte sich aus dem bewußten, im Abendlande<sup>6</sup> früher als im Oriente aufkommenden praktisch-kirchlichen Gegensatz gegen den Apollinarismus<sup>7</sup> erklärt. Die Stelle Joh. 1, 14 darf nicht irre führen: sie sagt nicht eine Veränderung aus, nicht ein Umgesetzt-werden des Wortes, welches Gott ist, in das Fleisch, sondern wehrt gerade diesen Gedanken ab durch den Zusatz: „und wohnte unter uns“<sup>8</sup>. Die Gottheit wurde nur „bekleidet“ mit der

1) De fide lib. II, cap. IX, § 77: „Servemus distinctionem divinitatis et carnis“ cf. de incarnationis sacramento cap. IV, § 23, T. II, p. 709.

2) De incarnat. sacram. cap. II, § 13 Ende, T. II, p. 706 B.

3) L. I. cap. V, § 41, T. II, p. 712; cap. VI, § 55.

4) L. I. cap. VII, § 64. 70. 76.

5) L. I. cap. VI, § 49. 51.

6) Rade: Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Gesch. der Anfänge des römischen Primats. Freiburg und Tübingen 1882, S. 98. 113. 131.

7) De incarnationis sacramento cap. VI, § 51 und die bezügliche Note der Benediktiner.

8) L. I. cap. VI, § 59—61. — Die übernatürliche Geburt beeinträchtigt nicht die Homogenität Jesu mit uns ebend. cap. IX, § 105, T. II, p. 726 E. — Widerlich sinnliche Beschreibung der Schwanger-

*caro* wie mit einem Gewande<sup>1</sup>, blieb also sich selber gleich. Sie erhielt sich auch nach dieses Kirchenlehrers Urteil in der *incarnatio* als dieselbe, welche sie vor dem zeitlichen Anfang derselben gewesen war. Sie hat nichts verloren von dem, was sie hatte — so lesen wir ebenfalls bei ihm —, sondern hat nur angenommen das, was sie nicht hatte<sup>2</sup> — die volle Menschennatur. Darum ist in Betracht der Geltung des oben erwähnten Kanons die Einschränkung *secundum carnem* in allen Sätzen erforderlich, welche von Christo Leiden und Tod aussagen<sup>3</sup>. Ja man darf sich nicht scheuen zu lehren, Christus war *immortalis in morte*, *inpassibilis in passione*<sup>4</sup>, weiter *idem patiebatur et non patiebatur*, *moriebatur et non moriebatur*<sup>5</sup>, ferner *resurgebat secundum carnem, non resurgebat secundum verbum, quod non resolutum fuerat in terram, sed apud Deum semper manebat*<sup>6</sup>, gleicherweise *Erat caro ejus in monumento, virtus ejus operabatur in caelo*<sup>7</sup>.

14. Gleichwohl wird von dem Mailänder Theologen nicht weniger als von dem Numidischen im Interesse der Einheit der Person das *idem* betont, z. B. *de fide* lib. II, cap. VII, § 58: *Non quasi eum in majestate sua crucifixum putemus, sed quia idem Deus idem homo, per divinitatem*

schaft der Maria de institutione virginitatis et de perpetua Mariae virginitate cap. XIV, § 89—92; cap. XV, § 93; cap. XVI, § 98.

1) De incarnat. sacram. cap. V, § 41, T. II, p. 712.

2) De fide lib. II, cap. VIII, § 62, T. II, p. 482 B non remittens, quod erat, sed adsumens, quod non erat § 64.

3) De incarnat. sacram. cap. V, § 44, T. II, p. 713 E cf. § 36. 37. 38. De fide lib. II, cap. X, § 84, T. II, p. 487 A: „Ut intelligeremus obedientiam mortis non divinitatis fuisse, sed incarnationis: in qua et officia nostra suscepit et nomina.“ Ib. lib. II, cap. X, § 85. De spiritu sancto lib. I, cap. IX, § 106, T. II, p. 622.

4) De incarnat. sacram. cap. V, § 39, T. II, p. 712 C.

5) Ib. § 36.

6) Ib. T. II, p. 712 F.

7) De incarnat. sacram. cap. V, § 40. Cf. de institutione virginitatis et perpetua Mariae virginitate cap. XII, § 78, T. II, p. 266; de fide lib. II, cap. III, § 13, T. II, p. 499 B: „cujus templum resuscitatum est“.

*Deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus etc., ib. lib. III, cap. II, § 8: idem altissimus, idem homo, wie auch das unus z. B. de incarnat. sacram. cap. V, § 35, T. II, p. 711 E: Unus non divisus, sed unus etc., de fide lib. V, cap. VIII, § 107: Unus tamen atque idem est filius etc. — Ebenso ist der Gegensatz und die Korrelation der Termini forma Dei forma hominis, filius Dei filius hominis unserem Schriftsteller ganz geläufig; der oben S. 160 charakterisierte Lehrbegriff auch der seinige Ep. XLVI, § 6, T. II, p. 986: Quid est in Dei forma, nisi in plenitudine divinitatis, in illa perfectionis divinae expressione? — Ergo cum esset in plenitudine divinitatis, exinanivit se et accepit plenitudinem naturae et perfectionis humanae etc. — ut esset perfectus in utraque forma § 3: Etenim secundum formam servi loquutus, dominum vocavit, quem patrem vocavit, aequalis in Dei forma, servum secundum carnis substantiam se praedicans. Cf. ib. § 7. 8. 11—13. de fide lib. V, cap. VIII, § 109 ib. lib. II, cap. VIII, § 70, T. II, p. 483 E: Contrarium igitur servus et aequalis. Aequalis ergo in Dei forma, minor in susceptione carnis et hominis passione. Nam quomodo eadem posset minor esse aequalisque natura? — de incarnationis sacram. cap. V, § 41: In illa servi forma erat veri luminis plenitudo; et cum se exinanivit, lumen erat etc. Et cum in morte erat, in umbra non erat. — Offenbar geht also der Gedanke des Schriftstellers auf eine Koexistenz beider formae. Die exinanitio soll geschehen sein, ohne daß es zu irgendwelcher Alteration der Gottheit gekommen ist, wie wir wissen. Christus existiert in forma Dei und in forma servi zugleich. Das aber ist ein Satz, dessen Glieder sich gegenseitig ausschließen, ein Satz, welcher die exinanitio zu einer lediglich scheinbaren macht. Ambrosius aber lehnt diese Konsequenz ab in einem charakteristischen Widerstreit der Gedanken. In der Stelle<sup>1</sup> de spiritu sancto lib. I, cap. IX, § 107 ist in-*

1) Ambrosii Opera T. II, p. 622 F: „Suscepit enim, quod non erat, ut celaret, quod erat: celavit, quod erat, ut tentaretur in

bezug auf den Zustand nach erfolgter *exinanitio* die Rede von einem *celare* dessen, was er war. Während der Dauer desselben besteht also doch ein gewisser Widerspruch zwischen der normalen, adäquaten Erscheinung der *forma Dei* und der empirischen. Dieselbe sollte nicht bloß da sein, sondern auch in der diesem Dasein entsprechenden Weise sich ausprägen („*in illa perfectionis divinae expressione*“ s. o.). Statt dieser Ausprägung sieht man die *forma servi*, welche demnach die *forma Dei*, welche allerdings da ist, verbirgt. Sie (diese *forma Dei*) ist in Wahrheit; die sie verbergende *forma servi* ist nicht, sie hat nur eine scheinbare<sup>1</sup> Existenz, — das ist der eine Gedanke. Damit streitet aber der andere: die *forma servi*, welche man sinnlich sieht, hat eine wirkliche Existenz. In Betracht des ersten Gedankens muß man urteilen: die Gläubigen als sinnliche Menschen, sofern sie sinnlich sind, sofern sie die *forma servi* sehen, befinden sich in einer optischen Täuschung; in Betracht des zweiten Gedankens aber ergibt sich die Aussage, die Gläubigen sehen richtig die wirkliche<sup>2</sup> *forma servi*, welche gleichwohl eine inadäquate Erscheinung des substantiellen Wesens ist, als (empirische) Wirklichkeit. Aber selbst bei diesem Antagonismus der Tendenzen verbleibt es nicht; sondern in dem Satze „Er wurde gesehen wie ein Mensch, aber es erglänzte (zugleich) in seinem Erdenleben die göttliche Ma-

---

eo et redimeretur quod non erat, ut ad id quod erat per id quod non (!) erat, nos vocaret.“

1) De fide lib. II, cap. XI, § 90: „Ut quasi homo vince-  
ret“ etc. Ib. lib. III, cap. V, § 36: „Sanguine suo quasi homo  
Dominus nos redemit“ etc. Ep. XLVI, § 5. 11. 12. 13. Ep. XXIX,  
§ 8, T. II, p. 906 R.

2) Das wiederholt vorkommende Wort *videbatur* ist allerdings  
zweideutig. Das Gesehen-werden kann auf Schein beruhen; aber auch  
auf Wirklichkeit. Ep. XLVI, § 7: „Sed quia sine peccato erat solus,  
omnis autem homo in peccato, in specie hominis videbatur“ ist  
es in letzterem Sinne zu verstehen, nichtsdestoweniger die reale  
Menschwerdung in Frage gestellt. Jesus wurde in Menschengestalt  
gesehen, als Mensch gesehen, und doch war er kein (empirischer)  
Mensch.

jestät und die Glorie des Vaters“ sind beide Gedanken zugleich ausgesprochen, es sei denn, daß man das Gesehen-werden als eine Täuschung auffaßt. In diesem Falle würden diese Worte nach Maßgabe des ersten Gedankens zu verstehen sein.

Überaus ähnlich sind die Äußerungen Augustins, die ich oben absichtlich übergangen habe, um sie hier um so bequemer zur Vergleichung heranziehen zu können. *Tract. in Joann.* T. XXVIII, § 1, T. IV, p. 672 D lesen wir: *Manens Deus accepit hominem, qui fecit hominem. Quando ergo latuit ut homo, non potentiam perdidisse putandus est, sed exemplum infirmitatis praebuisse. Ille enim quando voluit, detentus est, quando voluit, occisus est etc.* ib. § 6, p. 675 D: *Qui venit iudicandus, veniet iudicaturus etc. Deus, inquit Psalmus (XLIX, 3), manifestus veniet, Deus noster et non silebit. Quid est, manifestus veniet? qui venit occultus cf. § 2, p. 673 B: Non ipse perdiderat potestatem, sed nostram consolabatur infirmitatem etc. Hanc enim potentiam quando voluit, demonstravit etc.* — Hier sind allerdings die dem Augustin sonst so geläufigen Kategorien *forma Dei, forma* nicht verwendet; aber das ist völlig irrelevant, — die christologische *κρῦψις* ist im wesentlichen ebenso konstruiert wie von Ambrosius. Die Gottheit blieb in der Menschwerdung, in dem Menschgewordenen, aber sie war verborgen durch die Menschheit Jesu, verborgen in derselben. Sie hatte (infolge der *exinanitio*) so zu sagen eine nur immanente Existenz gewonnen im Gegensatze zur offenbaren; sie hatte sich den allmächtigen Willen erhalten, aber sie verwendete denselben insofern nicht immer, als sie nicht immer einzelne Acte vollzog, welche dieser Allmacht entsprechen; aber insofern immer, als sie das ganze Schicksal des Menschen Jesus leitete. — Indessen kehren wir vorläufig zu Ambrosius zurück.

Dieser lehrt also ein Nebeneinander-bestehen beider *formae*, ebenso des „*Filius Dei*“, „*Filius hominis*“<sup>1</sup>.

1) S. z. B. de fide lib. II, cap. IX, § 69. 70.

Nichtsdestoweniger ist der eine wie der andere „*idem*“, so daß nicht über eine Zerteilung<sup>1</sup> geklagt werden darf. Christus ist *filius unius Dei*<sup>2</sup>. Darum kann man sagen der Sohn Gottes redet in der *divinitas* und in der *caro*; derselbe redet in beiden; aber nicht in derselben Weise. „Gleichsam“ als Gott redet er, was göttlich ist, weil er das Wort Gottes ist; „gleichsam“ als Mensch redet er, was menschlich ist, „weil er in unserer Substanz (Natur) ist“<sup>3</sup>.

15. Augenscheinlich hat der Verfasser ein starkes dogmatisches Interesse an unserem Thema, ein Dogmatiker im strengen Sinne des Wortes ist er freilich nicht, wohl aber ein dogmatischer Rhetor. Das rhetorische Talent erleichtert ihm die Lösung der Probleme oder vielmehr verlocket ihn, die Schwierigkeit derselben zu verkennen. Er prägt Gedanken, welche einander ausschließen, in Sätzen aus, welche unmittelbar nebeneinandergestellt werden als Thesen, ja als Antithesen, aber als Antithesen des in sich gewissen, in dieser Gewißheit triumphierenden Glaubens. Zum Teil oratorisch schön gebildet, verkündigen sie in der Sprache des feierlichen Kirchenstils<sup>4</sup> die dogmatische Wahrheit, ehe denn sie untersucht ist. Allerdings man kann seine Denkweise als eine dogmatische bezeichnen: aus einem ihm erkennbaren Fehler in der lehrhaften Erörterung eines anderen Theologen schließt auch er sofort auf ein Fehlen des Glaubens desselben. Wer Formeln gebraucht, welche, sei es die Gottheit, sei es die Menschheit Christi schädigen, der geht des Heils verlustig<sup>5</sup>, denn

1) De incarnat. sacram. cap. VII, § 75.

2) De fide lib. III, cap. XVI, § 135.

3) Ib. lib. II, cap. IX, § 77 cf. lib. II, cap. XI, § 90; lib. III, cap. V, § 36. — Ib. lib. III, cap. III, § 15: „Convenit ergo et patri et filio Dei nomen.“

4) Dieser ist, was meines Wissens von allen Seiten zugestanden wird, auch der Ep. Leonis ad Flavianum eigen; gerade darin die Ahhängigkeit derselben von Ambrosius am leichtesten erkennbar.

5) De fide lib. III, cap. V, § 38: „Et tamen inter duo gravia sacrilegia fortasse detestabilius sit ad divinitatem referre, quae carnis sunt quam ad carnem referre, quae spiritus sunt. Illi timuerunt in

Christus ist die *causa*<sup>1</sup> *salutis*, das *fundamentum omnium*, das *caput ecclesiae*<sup>2</sup>, das *summum bonum*<sup>3</sup>. Aber eben diese Sätze zeigen, daß es nach des Ambrosius Überzeugung die höchsten Interessen des religiösen Glaubens sind, um welche es sich in den dogmatischen, speziell in diesen christologischen Kontroversen handelt. Dieselben sollen nicht mit den Waffen einer künstlichen Dialektik geführt werden. Nicht darauf kommt es an, den Gegner in das Netz der Worte zu fangen, auf den Buchstaben sich zu steifen, sondern sich des Spruches zu erinnern: der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Das Wichtigste, dessen wir bei allen unseren dogmatischen Untersuchungen stetig eingedenk bleiben sollen, ist die Erkenntnis, daß der Herr uns gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung. Diese Wirkung Christi soll von uns erfahren werden, das ist die Hauptsache, nicht aber das Grübeln über das Dogma, das kleinliche Markten nach dem Vorgange der Arianer, welche z. B. in der eben berücksichtigten Stelle des ersten Briefes des Paulus an die Korinther das Wort „gemacht“ pressen, um das Gemacht-sein, die Geschöpflichkeit des Sohnes Gottes daraus zu erweisen. Als ob der Apostel, als er dasselbe schrieb, an den ontologischen Ursprung Christi, nicht an seine Heilsbedeutung gedacht hätte! Aber freilich anderseits dürfen wir auch nicht in das entgegengesetzte Extrem uns verirren, — nicht stehen bleiben in unserer theologischen Erkenntnis bei dieser Heilswirkung als einem letzten, sondern müssen begreifen, daß diese zu erklären sei aus seiner Gottheit. Nicht sind die Werke Christi das erste, nicht das, auf Grund dessen wir die Gottheit Christi verstehen, nicht als ein zweites zu denken, sondern das Uerste ist die Gottheit, die Werke sind das zweite;

---

Deo carnem credere et ideo redemptionis gratiam perdiderunt, quia causam (!) salutis abjurant.“

1) S. die vorige Anm.

2) De fide lib. V, cap. XIV, § 181; lib. III, cap. VII, § 49.

3) Ep. XXIX, § 8, T. II, p. 906 B: „Ipse est ergo dominus Jesus summum bonum“ etc.

jene ist die Voraussetzung des erlösenden Werkes<sup>1</sup>. Nicht aber gilt dieselbe unserem Schriftsteller nur als Voraussetzung des Heils<sup>2</sup>. Sehen wir auf die wesentlichen Intentionen, welche ihn bewegen und als bedeutsamer gelten als alle einzelnen christologischen Erörterungen, so sind sie vielmehr in Einklang mit seinen eigenen ausdrücklichen Erklärungen darauf gerichtet, eben den historischen Christum als die *causa salutis* zu feiern. Gerade darum erscheint ihm ja der Apollinarismus so verwerflich, weil er durch die Leugnung der wirklichen Einigung der *divinitas* und *caro*, durch welche die *gratia redemptionis* bedingt ist<sup>3</sup>, diese selbst als eine durch Christum bewirkte in Frage stellt.

16. Schon damit hat er mittelbar einen Gedanken ausgesprochen, welcher sich gegen die in dieser Schule<sup>4</sup> beliebte *ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων* kehrt. Aber mit dieser Art der Bestreitung begnügt er sich nicht, sondern die ganze Grundlage dieser Methode, als der Methode der Phraseologie<sup>5</sup> wird von ihm zu erschüttern gesucht. Schon oben<sup>6</sup> habe ich sein Dringen auf Wahrung der Differenz der Naturen Bedacht zu nehmen berücksichtigt. Jetzt mache ich auf jenen anderen prinzipalen Satz<sup>7</sup> aufmerksam, wel-

1) De fide lib. III, cap. V, § 47, T. II, p. 505 F: „Non ergo divinitas propter opera, sed propter divinitatem opera, sicut Apostolus declaravit, dicens propter Filium Dei omnia“ Ep. ad Hebraeos II, 10.

2) Dagegen lehrt Kaftan, Das Wesen d. christlichen Religion, S. 243 ohne alle Einschränkung: „Das alte christologische Dogma macht Christum zu einer unentbehrlichen Voraussetzung, aber doch immer nur zu einer physisch notwendigen Voraussetzung des Christentums (des Heils).“

3) S. S. 175, Anm. 5.

4) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerei, Bd. III (Leipzig 1766), S. 200. Baur, Geschichte der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. I, S. 612.

5) De fide lib. II, cap. IX, § 77, Op. T. II, p. 485 BC: „Sileant igitur inanes de sermonibus quaestiones, quia regnum Dei, sicut scriptum est, non in persuasione verbi est, sed in ostensione virtutis. Servemus igitur distinctionem divinitatis et carnis“ etc.

6) S. S. 170 und die vorige Anm.

7) De incarnat. sacram. cap. II, § 13, T. II, p. 706 A: „Cavea-

cher warnt, das, was der ewigen Gottheit, und das, was der Inkarnation eigentümlich ist, mit einander zu verwechseln, also mit anderen Worten mahnt, die Redeweisen, welche in der Lehre von der Gottheit und diejenigen, welche in der Lehre von der Menschwerdung gebraucht werden, zu unterscheiden. Ist man in dieser Beziehung nicht auf der Hut, so kann man leicht dazu kommen, geradezu blasphemische Thesen aufzustellen, wie z. B. die, in welcher der Urheber der Zeit als ein in der Zeit gewordener vorgestellt wird. Als ob es überhaupt möglich wäre, daß derjenige, durch welchen alles geworden ist, einer von uns werden könnte!

Die heilige Schrift leitet uns zur Verwendung von Phrasen, welche diesen Kanon verletzen, nicht an. Sie hat die Gewohnheit — so äußert sich auch Ambrosius<sup>1</sup> — bald von Aussagen von der Gottheit anzufangen, dann zur *incarnatio* überzugehen, bald mit der Betrachtung der Niedrigkeit Christi zu beginnen, dann zu der der Herrlichkeit aufzusteigen. Der Herr selbst giebt in bezug auf sich Erklärungen, welche uns auffallend erscheinen können. In dessen das ist lediglich unsere Schuld; wir sind imstande, sie uns verständlich zu machen, was geschieht, sobald wir an seine Existenzweise in *forma servi* denken. In der direkt messianisch aufzufassenden Stelle<sup>2</sup> Ps. 108, 25. 26 heißt es: „Hilf mir o Herr, mein Gott“ u. s. w. Dieses Gebet ist ja freilich unmöglich in dem Munde des *in forma Dei* existierenden Christus, welcher als solcher dem Vater

---

mus, ne a sinu Patris et quodam utero paterno arcanaeque naturae substantiam unigeniti Filii separemus verbisque his, quibus veritas susceptae incarnationis adstruitur, divinae generationi praejudicia inferre meditemur ne et nostrum alicui dicatur: „si recte offeras, recte autem non divides, peccasti, — — — hoc est: si nesciamus, quae propria sunt divinitatis aeternae incarnationisque distinguere (vgl. Augustin oben S. 166) si creatorem cum suis operibus conferamus, si auctorem temporis dicamus coepisse post tempora. Neque enim potest fieri ut, per quem sunt omnia, sit unus ex nobis.“

1) Augustin s. oben S. 165. 166.

2) Epist. XLVI, § 3, T. II, p. 985 A B.

gleich ist; führen wir es aber auf den *in forma servi* redenden zurück — und das muß im Interesse der rechten Schriftauslegung geschehen —, so wird dies Wort uns nicht befremdlich sein. Der grössere Teil der gesamten 146. Epistel ist solchen hermeneutischen Erörterungen gewidmet. Des Ambrosius Interesse scheint also ausschliesslich (im Unterschiede von Augustin) ein exegetisches zu sein. Gewisse Schriftstellen sollen so erklärt werden, daß der katholische Christ durch dieselben nicht beirrt wird. Gleichwohl wird das, was ihm als biblischem Theologen als ein exegetisches Problem gilt, doch von ihm auch als Dogmatiker beurteilt. Da einer und derselbe Gott, einer und derselbe Mensch ist, so kann der Apostel von einem Gekreuzigt-sein des Herrn der Herrlichkeit reden. Was wir oben S. 168 inbezug auf Augustin als eine Vermutung äufserten, daß das „*Idem*“ ihn zu der gleichen dogmatischen Rechtfertigung dieses Spruches bestimmt habe, wird hier von Ambrosius inbezug auf sich selbst ausdrücklich bestätigt. Während aber Augustin dazu fortschreitet zu versuchen, die weitere nicht biblische Formel *Deus crucifixus est* sich zurechtzulegen, bleibt Ambrosius bei der biblischen stehen<sup>1</sup>.

17. Aber beide Autoren haben doch im wesentlichen eine ganz gleichartige Christologie, bedienen sich derselben Formeln. Da die des Augustin als des Jüngeren auf die des Ambrosius als des Älteren, als des Lehrers zurückweist: so fragt sich, wo die Quelle des letzteren zu suchen sei.

Das Lehrmoment von „der *ζούψις*“, welches ebenfalls beiden gemeinsam ist, erinnert an die Doktrin des Hilarius

1) De fide lib. II, cap. VII, § 58, T. II, p. 481 B: „Unde illud quod lectum est, Dominum majestatis crucifixum esse non quasi in majestate sua crucifixum putemus, sed quia idem Deus idem homo, per divinitatem Deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus dominus majestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae, id est humanae atque divinae in natura hominis subiit passionem, ut indiscrete et Dominus majestatis dicatur esse qui passus est et filius hominis, sicut scriptum est, descendit de caelo.“

von Poitiers von der *evacuatio*. Ich will unter Voraussetzung der umfassenden Erörterungen anderer<sup>1</sup> den Lesern die Stelle<sup>2</sup> *de trinitate* lib. XI, p. 48 anführen: *In forma Dei manens formam servi assumpsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem etc. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus est potestatis.* Das „*intra se latet*“ ist uns schon bei Ambrosius und Augustin begegnet, von Hilarius aber wird der von jenen nur angedeutete Sinn in der Lehre von der *evacuatio* exponiert. In eine exegetische und kritische Untersuchung der hierher gehörigen Quellenstellen mich einzulassen, habe ich um so weniger Beruf, da ich nicht imstande bin, die bezüglichen trefflichen Leistungen anderer durch die meinige zu überbieten. Ich begnüge mich lediglich zum Zweck der Erleichterung der uns augenblicklich interessierenden Vergleichung die Summe seines Lehrbegriffes in wenigen Sätzen darzulegen. Indem Christus sich entäußerte, blieb er nichtsdestoweniger *in forma Dei*. Diese wurde allerdings eine verborgene, — ja man kann von einer *vacuefactio*, *evacuatio* reden. Indem er sich erniedrigte, entleerte er sich. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob er auf den Besitz der absoluten göttlichen Eigenschaften verzichtet hätte, die *virtus* der göttlichen *potestas* ihm abhanden gekommen, die *forma Dei* abgestreift, — er von sich abgefallen wäre<sup>3</sup>; sondern nur die äußere, dem Wesen adäquate Erscheinung derselben hat aufgehört in demselben Grade, in welchem die *forma servi* für den Beobachter der em-

1) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. I, S. 682. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. I, S. 1043.

2) S. Hilarii Pictavorum episcopi opera studio et labore monachorum ordinis Benedictini (Paris 1697), p. 1110.

3) De trinit. lib. IX, 14 (Baur a. a. O., S. 682) cf. ib. lib. IX, 23. 52. Tractat. in Psalm. LXVIII, § 25, Op. 227. Dorner a. a. O.

pirischen Erscheinung erkennbar wurde. Zur regelmäßigen Ausübung der absoluten *potestas* kam es in diesem Zustande der Erniedrigung nicht, nichtsdestoweniger blieb die *virtus potestatis*, somit diese selbst ihm eigen. „Christus besaß nach wie vor die seinem substantiellen Wesen immanente göttliche Herrlichkeit, aber er liefs sie nicht mehr nach aufsen hervorstrahlen“, sie wurde eine „latente“, darum aber doch nicht weniger wirkliche.

Ob diese Theorie in ihrer Vollständigkeit von unseren beiden Theologen angeeignet sei, kann freilich aus ihren Schriften nicht bewiesen werden; aber die oben besprochenen Stellen prägen wenigstens die nämliche allgemeine Stimmung aus. Ich sehe keinen Grund, die Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit von Hilarius zu bestreiten. Auch der so häufige Gebrauch der Redeweise *forma Dei forma servi* ist allen dreien Autoren gemein. Dagegen ist der Ausbildung der Lehre von den beiden Naturen<sup>1</sup> von Hilarius, soweit meine Kenntnis seiner Schriften reicht, keine Aufmerksamkeit gewidmet, während dagegen Ambrosius und Augustin sie zum Gegenstande ihrer Sorge gemacht haben; man wird sagen können, der erstere noch eifriger als der letztere. Der Satz bei Dornier<sup>2</sup>: Augustin „hat der Formel zwei Naturen in einer Person“ im Abendlande Eingang verschafft, scheint mir aus doppeltem Grunde anfechtbar zu sein. In jedem Falle wäre nach meiner Meinung an Augustin's Stelle Ambrosius zu nennen, wenn überhaupt davon geredet werden dürfte, daß ein einzelner Autor eine Wirkung dieser Art üben könnte. Allein das muß ich meinerseits im allgemeinen bezweifeln, im speziellen aber daran erinnern, daß doch weder Ambrosius noch Augustin einer Redeweise „Eingang verschafft“ (= sie eingeführt?) haben könne, welche ja längst vor ihrer Zeit im Abendlande üblich war. Aller-

1) Tract. in Psalm. LXVIII, § 25, Op. 227 E: „— ut in eo tam natura hominis, quam natura Dei cognita sit.“

2) Entwicklungsgesch. d. Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 89.

dings wir finden die Phrase *utraque substantia (natura)* nicht bei Hilarius, nicht bei den Autoren im Anfange des vierten, am Ende des dritten Jahrhunderts, bei Novatian<sup>1</sup> nur einmal<sup>2</sup>. Aber bei Tertullian ist bekanntlich dieser Usus sicher nachweisbar. Bei ihm lesen wir nicht nur die Termini *una persona, utraque substantia*<sup>3</sup>, sondern auch den berühmten Satz<sup>4</sup>, der in der *Ep. Leonis ad Flavianum*<sup>5</sup> im wesentlichen wiederholt ist.

18. Überschaute man die Zeit von Tertullian und Hippolytus<sup>6</sup> bis Ambrosius, Augustin, Leo dem Großen, so kann es nach meinem Dafürhalten keine Frage sein, daß eine charakteristische Kontinuität der Gedanken (aller theologischen Differenzen ungeachtet) und der dogma-

1) De regula fidei sive de trinitate (Opera, quae supersunt, omnia studio Joannis Jackson, Londini 1728) cap. XXI, p. 169 redet er von divinitas humanitas und deren concordia, cap. XXIII, p. 183 von Deus et homo, cap. XIII, p. 96. 97 per connexionem mutuum et caro Verbum Dei gerit et filius Dei fragilitatem carnis adsumit etc.; cap. XXIV, p. 191.

2) L. I. cap. XXIV, p. 191: „Atque ideo Christum Jesum Dominum ex utroque connexum (ut ita dixerim) atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum hominem et Deum Scripturae hoc ipsum dicentis veritate cognoscant.“

3) Dorner, Entwicklungsgesch. u. s. w., Bd. II, S. 59.

4) Adversus Praxeam ed. Oehler ed. minor p. 1115, cap. XXVII: „Et adeo salva est utriusque proprietates substantiae, ut“ etc. — „Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt“ etc. „Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, deum et hominem Jesum“ etc. Dagegen kurz vorher: „Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est quam utrumque.“ Cf. cap. XXIX. Vgl. Hermann Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi (Gotha 1881), S. 86.

5) cap. III, Anfang. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (2. Aufl., Breslau 1877), S. 259.

6) Von der Schrift *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἡλικος* Hippolyti quae feruntur, omnia graece e recognitione Pauli de Lagarde, p. 57—63 als unecht (Nitzsch, Grundriß der Dogmengeschichte, S. 163) sehe ich ab, denke dagegen hier vornehmlich an *εἰς τὴν αἴρεσιν Νοήτου* ib. p. 43.

tischen Phraseologie diese Lehrbegriffe verknüpft, gewisse Thesen in der Überlieferung eine relativ feste Existenz gewonnen haben. Man kann, soviel ich sehe, des Ambrosius Christologie aus der Entwicklung im Abendlande soweit erklären, als dieses ohne Verkenning eines wenigstens geringen Mafses von Produktivität auf seiner Seite überhaupt versucht werden darf, ohne dafs man auf den Orient im Gegensatze zu jenem<sup>1</sup> zu rekurriren hat. Wenn beide Autoren die Kategorie *duae substantiae* häufiger gebrauchen, als dies während der letzten Decennien vor ihnen geschehen war, wenn sie den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in der Art würdigen, wie oben gezeigt worden: so läfst sich dies aus den Verhältnissen begreifen, in denen Ambrosius lebte, und aus dem Einflufs desselben auf Augustin. Bekanntlich haben die Apollinaristen die — schon einst von Origenes<sup>2</sup> vertretene — Doktrin von *ὁμο φύσις* (im Widerspruche mit der Geschichte) als eine Neuerung<sup>3</sup> beurteilt. Da ihre „Häresie“ bald genug Gegenstand der Debatte auch in dem Abendlande wurde, gerade Ambrosius den lebhaftesten Anteil daran nahm, so wurde er im Verfolge der Polemik gegen dieselbe dazu veranlafst, die in Rede stehende Kategorie in klarer Würdigung ihres dogmatischen Wertes öfter zu verwenden, als dies in den letzten 60 bis 70 Jahren im Abendlande vielleicht üblich gewesen war, nicht weil sie hier erst durch die Nachrichten von dem, was von den Anti-Apollinaristen in dem Orient geschehen, (wieder) bekannt geworden, sondern weil sie durch die ältere occi-

---

1) Irgendwelche Einwirkungen des Orients auf den Occident kann ich nicht in Abrede stellen wollen in Betracht meiner Erörterung Bd. V, S. 371. 376. — Es wird nicht blofs in dieser Zeit die Existenz der einen katholischen Kirche in beiden Hälften des Reiches gelehrt; sondern es sind nicht wenige Fälle der praktischen Kommunikation sichere Thatsachen.

2) S. z. B. de principiis lib. I, cap. II, § 1 Opera ed. Lommatzsch T. XXI, p. 42; ib. lib. II, cap. VI, § 3 l. l. p. 190.

3) Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879), S. 77.

dentalische Überlieferung geheiligt war. Man darf nicht meinen, die Frage nach den Gründen dieses Usus durch Erinnerung an „das Gräcisieren“ unseres Kirchenvaters erklären zu müssen. Die Berechtigung zu dem Gebrauche dieses Prädikates in einer Charakteristik seiner Theologie kann und soll hier selbstverständlich nicht bestritten werden, wohl aber glaube ich raten zu müssen, statt zu meinen, durch Berufung auf jene allgemeine Rubrik alles Detail seiner Theologie charakterisieren zu können, vielmehr in allen einzelnen Fällen [kritisch untersuchend zu verfahren. Und in demjenigen, welcher uns jetzt beschäftigt, glaube ich, wie gesagt, die unbedingte<sup>1</sup> Abhängigkeit „von dem Orient“, insbesondere von Athanasius, in Abrede stellen zu müssen.

Der aus den echten Schriften des letzteren zu schöpfende Lehrbegriff kennt weder die Kategorie *δύο φύσεις*, noch die entgegengesetzte *μία φύσις*. Diese würde ihm zuzuschreiben sein, wenn das Bekenntnis<sup>2</sup> *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ λόγου* ihm angehörte. Allein die überaus gelehrten, scharfsinnigen Untersuchungen Caspari's<sup>3</sup> haben nach meinem (und wohl der meisten Dogmenhistoriker) Urteil die Ansicht von der Unechtheit ein- für allemal entschieden. Die Phrase *δύο φύσεις* aber habe ich nirgends bei unserem Autor gefunden. Wohl ist ihm die, welche von einer *φυσική ἔνωσις* redet,

1) S. S. 183, Anm. 1.

2) Ungedruckte und unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1866), Bd. I, S. 151f.

3) Ebend. und Alte und neue Quellen u. s. w. (s. S. 183, Anm. 3), S. 105, Anm. 163. — Schultz a. a. O., S. 92, Anm. 2 citiert die Stelle: *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*, welche in dem Bekenntnis *περὶ τῆς σαρκώσεως κ. τ. λ.* sich findet, als der Abhandlung de incarnatione Verbi contra gentiles zugehörig. Diese halte ich selbstverständlich für echt. Dagegen ist mir der Athanasianische Ursprung der Schrift de incarnatione Verbi adversus Arianos Athanasii opera omnia quae extant opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti (Paris 1698), T. I, pars II, p. 871 zweifelhaft. — Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I (2. Aufl.), Bonn 1882, S. 8, Anm. 1 (?).

wie die andere *ἕνωσις καὶ ἑπόστασις* eigen, aber die Zweifelt, welche geeinigt ist, heißt nicht *ἀνθρωπίνη φύσις, θεία φύσις*, sondern gewöhnlich *σάρξ* und *θεὸς λόγος*. Es führt meines Erachtens lediglich zur Verwirrung, wenn z. B. in dem fleißig gearbeiteten Buche von Voigt<sup>1</sup> (welches übrigens trotz seiner Mängel mehr berücksichtigt werden sollte als geschieht; namentlich da, wo man ein Besseres, als dort geleistet ist, nicht zu geben vermag) wiederholentlich in der Erörterung der Christologie des Athanasius von „der menschlichen Natur, der göttlichen Natur, von den beiden Naturen“ die Rede ist. Dies Verfahren muß notwendig den mit den Quellen nicht vertrauten Leser zu dem Gedanken verführen, daß jener Autor selbst sich dieser Kategorien bediene: was doch durchaus nicht der Fall ist. Erst bei Cyrill von Alexandrien kommen dieselben vor: was trotz des anzuerkennenden vielen Gemeinsamen, welches beiden eigen ist, doch als eine formelle Abweichung des einen von dem anderen zu bezeichnen sein wird. „Daß die von Athanasius beherrschte Christologie sich in der Form der Zweinaturenlehre habe ausprägen müssen“<sup>2</sup>, scheint mir eine dogmatisierende Folgerung zu sein, welche ich als Historiker nicht zu ziehen wage. Fest stehen drei That- sachen: a) Origenes (und wahrscheinlich auch Dionysius von Alexandrien) lehrt die Existenz von *δύο φύσεις*, in „demselben“<sup>3</sup> Christus; b) Athanasius äußert sich vielfach über „denselben“ Christus, nirgends über *δύο φύσεις*; c) Cyrill lehrt „*εἷς καὶ ὁ αὐτὸς Χριστός*“, „*δύο φύσεις*“. Wie das sich aus dem historischen Zusammenhange der Dinge erkläre, diese Frage wird wohl nicht weniger schwer zu beantworten sein als die andere,

1) Die Lehre des Athanasius von Alexandrien u. s. w. (Bremen 1861), S. 128. 130. 136. 139. 140. Vgl. Dorner a. a. O. I, 1073. „Die menschliche *φύσις*“ u. s. w. Schultz a. a. O., S. 89.

2) Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 88.

3) S. z. B. de princip. lib. II, cap. VI, § 2, Op. ed. Lommatzsch T. XXI, p. 188. — Irenäus bei Theodoret. Op. ed. Noes- selt et Schulze T. IV, p. 53.

„wie<sup>1</sup> die Theologie (das Wort im antiken Sinne genommen) von Origenes bis auf Arius und Athanasius“ auf dem Boden der griechischen Abteilung der Kirche verlaufen sei.

19. Genug, das „*duae substantiae*“ (*naturae*) bei Ambrosius kann von Athanasius nicht entlehnt sein, weil es nirgends in dessen Schriften zu lesen war, ebenso wenig von Cyrill: was ja in Betracht der Chronologie des Lebens eine Unmöglichkeit ist. Aber ich wüßte auch nicht, wodurch wir genötigt würden, in bezug auf andere Einzelheiten die Alexandrinische Lehre als unmittelbare Quelle der Christologie der beiden lateinischen Theologen, denen die zweite Hälfte dieser Studie gewidmet ist, vorauszusetzen. Gar manches hat ja diese mit der des Athanasius gemein<sup>2</sup>, z. B. die Betonung der Unwandelbarkeit, der Leidensunfähigkeit Gottes, das „*Idem*“ (*ὁ αὐτός*), die Verglei-

1) Overbeck in der „Theol. Litteraturzeitung“, Jahrg. 1881, S. 286.

2) Auch die Formel „die Menschwerdung Gottes war notwendig, damit der Mensch Gott werde“, welche wir an mehreren Stellen bei Athanasius lesen, begegnet uns bei Ambrosius de fide lib. III, cap. VII, § 50, T. II, p. 506; bei Augustin de civitate Dei lib. XI, cap. III, T. I, p. 411, § 20: „ut idem ipse sit Deus et homo, quod itur Deus, quod itur homo“. Die Stelle bei Dörner (Entwick.-Gesch. II, 92) „Homo factus est, ut nos Deos faceret“, an deren Augustinischen Ursprung ich nicht im geringsten zweifle, habe ich an dem daselbst erwähnten Orte nicht finden können. — Man hat die Formel neuestens mehrfach (s. z. B. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 341) in so nachdrücklicher Weise angeführt, wie man doch nur zu thun pflegt, wenn man in der Lage ist, eine neue Entdeckung mitzuteilen. Allein die Kenntnis derselben ist ja ein Gemeingut aller Kirchenhistoriker seit langer Zeit. Man hat weiter in derselben ein Charakteristikum „der griechischen Kirche“ (die meines Wissens damals noch gar nicht existierte) finden wollen (s. Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 108. 111. 112). Aber der alte John Jackson in seiner Ausgabe Novatiani Opera Londini 1728 hat sie p. 11, Anm. 1; p. 113, Anm. 1 längst auch bei den Abendländern nachgewiesen. — Man hat endlich dekretiert (Kaftan a. a. O.): „Das alte Dogma von Christo“ ist aus dem Grundgedanken, welcher in jener Formel ausgeprägt, geboren. In der Wissenschaft aber sind, soviel ich weiß, nicht Dekrete, sondern Beweisführungen an der Stelle.

chung der Annahme der *σάριξ* mit dem Anziehen eines Kleides u. s. w.; aber alles dieses konnten sie ja schon bei Tertullian<sup>1</sup> finden, von dessen Abhängigkeit von dem griechischen Orient man doch im Ernst nicht reden darf. Aber freilich ebenso wenig von einem scharfen Gegensatze. Im Gegenteil, die unbefangene Lektüre überzeugt davon, daß griechische und lateinische Autoren vielfach dieselben oder doch sehr ähnliche christologische Gedanken entwickeln, die Frage nach der ursprünglichen Herkunft des einen, des anderen eine unbeantwortliche sei. Und dies Faktum soll uns warnen, die berechtigte Ansicht von der Differenz der Theologie des Orients und des Occidents in dem Grade zu übertreiben, daß sie unrichtig wird.

Ich weiß es wohl, Nestorius hat im Anfange seines Streites mit Cyrill geurteilt<sup>2</sup>, der römische Bischof Cölestin I. sei nicht der Mann, welcher die Bedeutung der Dogmen — und unter diesen ist der Natur der Dinge nach vor allen an das christologische, an den Konflikt der beiden dem katholischen Oriente angehörenden Patriarchenstühle in Alexandrien und Konstantinopel zu denken — zu schätzen verstünde; und in der That sind die von jenem in dieser Angelegenheit geschriebenen Briefe<sup>3</sup> der Art, daß wir das Recht der Anklage überzeugend zu widerlegen nicht in der Lage sind. Aber daß der abendländischen Kirche das Verständnis der (in dem Orient kontrovers gewordenen) Lehre von der Person Christi fehlte, folgt daraus doch nicht. Daß dasselbe sich dort wirklich erhalten habe, wird positiv und zwar auf das glänzendste bewiesen durch Leos *Epist. ad Flavianum*<sup>4</sup>. Die hier entwickelte Christologie bietet aber nicht nur Assonanzen an

1) „Idem“ Tertull. adversus Praxeam, cap. XXVIII ed. Oehler min. 1115. „Unwandelbarkeit“ ib. cap. XXVIII. XXIX.

2) Mansi, Amplissima coll. concil. T. V, p. 762. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I, 2. S. 141, § 88, Anm. 17.

3) Caelestini I, ep. XI. XII. Constant, Pontificum Romanorum Epist. ed. Schoenemann (Göttingen 1796), p. 793 sq.

4) Hahn, Bibliothek u. s. w. (2. Aufl.), § 149.

die des Ambrosius und Augustin, sondern stimmt<sup>1</sup> teilweise wörtlich, sachlich aber in dem Grade mit der Lehre beider überein, daß man sagen darf, diese selbst ist darin zum Ausdruck gekommen, jene Urkunde die reifste Frucht der Entwicklung des Abendlandes — ein Selbstzeugnis für die Fähigkeit desselben die neuen in der griechischen Abteilung der Kirche geführten Debatten zu würdigen.

Das ist auch die Meinung Theodoret's, dem wir doch in diesen Dingen ein Urteil zutrauen müssen. *Τὰ γὰρ παρὰ τοῦ Θεοφιλεστάτου καὶ ἁγιωτάτου τῆς μεγάλης Ρώμης ἀρχιεπισκόπου τοῦ κυρίου Λέοντος τὰ πρὸς τὸν τῆς ὁσίας μνήμης Φλαβιανὸν — — γραφέντα ἄγαν συμφωνεῖ τοῖς παρ' ἡμῶν καὶ συγγραφῆσι καὶ ἐπ' ἐκκλησίας κηρυχθεῖσιν αἰεὶ* heißt es in dem Briefe an den Patricius Anatolius<sup>2</sup>, der in dieser Beziehung wichtiger ist als der Brief an Leo selbst<sup>3</sup>, in welchem die diesem gewidmete überschwengliche Anerkennung ja selbstverständlich durch die Interessen der Kirchenpolitik mitbedingt ist. Diese haben überhaupt dazu gedient, daß vor allen die Antiochener der lateinischen Literatur des Abendlandes eine größere Aufmerksamkeit widmeten. Sie verschafften sich Exemplare der einen oder anderen Schrift des Ambrosius, des Augustin, oder diese wurden von Abendländern aus eigenem Antrieb an sie eingesandt. Martinus, Bischof von Mailand, schrieb nicht bloß an Theodoret einen zustimmenden Brief<sup>4</sup>,

1) Ich bin erst durch den jüngeren Dörner (Augustinus, S. 105), dem ich dieserhalb meinen Dank ausspreche, auf das Verwandtschaftsverhältnis aufmerksam geworden. Da aber Augustins Lehre auf der des Ambrosius ruht, diesem gerade das Rhetorische mit Leo dem Großen gemein ist: so wird man richtiger von einem erheblichen Einfluss des Ambrosius auf den letzteren zu reden haben.

2) Theodoret's Oper. Edd. Noesselt et Schulze, T. IV, p. 1203. Ep. CXXI cf. p. 1243. Ep. CXLIV.

3) Ib. T. IV, p. 1187. Ep. CXIII.

4) Ib. T. IV, p. 1352. Ep. CLXX: ὁ γὰρ Θεοφιλέστατος καὶ ἁγιωτάτος Μαρτίνος, ὁ τῶν Μεδιολάνων ἐπίσκοπος, καὶ γράμματα πρὸς ἡμᾶς ἀπέστειλε καὶ τῷ εὐσεβαστάτῳ βασιλεῖ βιβλίον ἐξέπεμψε τοῦ μακαρίου Ἀμβροσίου περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως.

sondern liefs auch dem Kaiser Theodosius II. des Ambrosius Abhandlung *de incarnationis Dominic. sac.* (in griechischer Übersetzung) übergeben<sup>1</sup>. Theodoret und die Mitunterzeichner der 170. Epistel in seiner Briefsammlung<sup>2</sup> erklären *ἡμεῖς τοῖς τῶν μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων καὶ τῶν μετ' ἐκείνους Ἐδσαθίου τοῦ Ἀντιοχείας, Βασιλείου τοῦ Καισαρείας καὶ Γρηγορίου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἀθανασίου καὶ Θεοφίλου καὶ Δαμάσου Ρώμης καὶ Ἀμβροσίου τοῦ Μεδιολάνων καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τότε διδάξαντων ἐμμένομεν κ. τ. λ.* — In dem *Eranistes* werden lange Excerpte aus des Ambrosius Schriften mitgeteilt, die, abgesehen von einer<sup>3</sup>, sämtlich echt sind<sup>4</sup>. Aber auch aus des Augustin *Ep. ad Volusianum*<sup>5</sup> wird eine Stelle beigebracht, und zwar gerade diejenige, welche so präcis wie kaum eine andere die Doktrin von der Einheit der Person, von der Zweiheit der Naturen ausprägte, eine zweite aus den *tractat. in evangel. Joannis tract. LXXVIII*, § 2 (*Op. August Ed. Venet. T. IV, p. 925*), eine dritte aus dem „*λόγος περὶ τῆς ἐκθέσεως τῆς πίστεως*“: Welche Schrift gemeint sei, habe ich nicht auszumitteln verstanden; den mitgeteilten Text bei Augustin bisher nicht aufgefunden. Ob er demselben wirklich angehöre, vermag ich nicht zu verbürgen.

Aber das ist auch nicht von Belang in Betracht des Zweckes der Studie, die ich hiermit schliesse. — Die mehr oder weniger gesicherten Ergebnisse sind diese:

1) S. die vor. Amm.

2) Ib. T. IV, p. 1351.

3) Ich meine das sogen. „Glaubensbekenntnis“ Theodoret. *Op. T. IV, p. 139*, auch in Ambrosii *Op. labore et studio monachorum ordini St. Benedicti e congregatione S. Mauri T. II, p. 729* gedruckt. Es ist mit Recht von eben diesen Herausgebern als nicht Ambrosianisch anerkannt.

4) Theodoret. *Eranistis Dial. II. Op. ed. Noesselt et Schulze, T. IV, 139—146. Dial. III ib. p. 243.*

5) Ib. T. IV, p. 165. *Aug. Opera T. II, p. 529 C. Ep. CXXXVI.*

a. Zur Zeit Augustin's existierte nach seiner und seiner Zeitgenossen Ansicht im Ost- und Westreiche nur eine katholische Kirche. — Eine partikulare „griechische Kirche“ war damals noch nicht vorhanden<sup>1</sup>. S. Bd. V, S. 360. 362.

b. Gleichwohl waren der katholische Orient und der katholische Occident beziehungsweise einander entfremdet. S. Bd. V, S. 358:

Dieser Zustand ist mitbedingt gewesen durch die Abnahme der Kenntnis des Griechischen im Occidente, während die Unkenntnis des Lateinischen im Oriente sich nach wie vor erhalten hat. S. Bd. V, S. 366.

c. Nichtsdestoweniger gab es am Ende des vierten, im Anfange des fünften Jahrhunderts in Numidien, speziell in Hippo Regius nicht wenige, welchen das Griechische geläufig war. S. Bd. V, S. 373.

Es läßt sich beweisen, daß Augustin selbst das Griechische in dem Grade verstand, daß er griechische Schriftwerke selbständig, wenn auch nicht ohne Mühe, zu übersetzen und zu erklären vermochte. S. Bd. V, S. 366.

Wenn er das in seinem Selbstzeugnisse zu verneinen scheint, so darf doch darum die Richtigkeit jenes Urteils nicht angefochten werden. — In diesem Falle hat er seine Leistungsfähigkeit unterschätzt.

1) Vgl. Gafs in dieser Zeitschrift. Bd. III, S. 336, inbezug auf die „Kritischen Studien zur Symbolik“ von Kattenbusch („Theol. Stud. u. Krit.“ Jahrg. 1878, S. 107). — In der auf den Frieden zu Aachen (abgeschlossen 813 zwischen Karl dem Großen und dem byzantinischen Kaiser Michael Rhangabe) bezüglichen Urkunde lesen wir (wie O. Harnack, Die Beziehungen zwischen dem fränkisch-italischen und dem byzantinischen Reiche [Göttinger Doktor-Dissertation S. 56] behauptet; ich für meine Person wage das nicht zu behaupten) zum erstenmale die Namen: orientale et occidentale imperium. Ep. Caroli Monumenta Carolina ed. Ph. Jaffé, N. 40, p. 415. Nichtsdestoweniger wird selbst hier noch die Einheit der katholischen Kirche vorausgesetzt. — Des Theodosius Reichsteilung im Jahre 395 sollte bekanntlich nur eine administrative Bedeutung haben.

d. Augustin hat die Trennung des Occidents und des Oriens vorbereitet, eine bahnbrechende Wirkung auf den ersteren ausgeübt. S. Bd. V, S. 366.

Dies ist aber nicht aus dem Umstande zu erklären, daß er durch seine Unkenntnis des Griechischen an dem Studium der griechischen Theologie gehindert worden wäre (s. Bd. V, S. 366. 373), sondern vornehmlich aus der Produktivität seiner genialen Natur.

e. In der Erörterung der Trinitätslehre geht er selten ausdrücklich auf die Formeln des Nicenischen Symbols zurück. Er lehrt nicht antinicenisch, aber meist auch nicht buchstäblich nicenisch. — Das sogen. Konstantinopolitanische Symbol ist ihm gänzlich unbekannt. — Trinitarische Erörterungen griechischer, aber auch lateinischer Autoren hat er sehr wenig benutzt. S. Bd. V, S. 379. 386. (Vgl. die Bemerkung von Kattenbusch in „Theol. Studien u. Kritiken“ 1878, S. 205 Mitte.)

f. Unhaltbar, durch die Quellen zu widerlegen, ist die Ansicht, die Christologie des Abendlandes sei unbedingt abhängig von der griechischen Abteilung der katholischen Kirche (welche man fälschlich „griechische Kirche“ nennt), also auch das Urteil, die Lehre von der Person Christi sei lediglich ein Problem dieser letzteren gewesen.

Die Christologie Augustin's fußt unmittelbar auf der des Ambrosius. Die eine wie die andere ist nicht direkt beeinflusst durch die Lehre des Athanasius (s. S. 183. 185); inwiefern indirekt, muß fraglich bleiben.

g. Im Occident hatte sich seit Tertullian's Zeit ein relativ selbständiges christologisches Schema gebildet, in der Tradition erhalten. Aus dieser haben Ambrosius und Augustin unmittelbar geschöpft (s. S. 182). Sie wollen nicht eine besondere wissenschaftliche Lehre von der Person Christi gründen, sondern diejenige darlegen, welche sie als schon vorhandene Kirchenlehre voraussetzen.

h. Die *Epistola Leonis ad Flavianum* ist die Frucht

der abendländischen Entwicklung. Die meisten ihrer Thesen lassen sich durch Stellen bei Ambrosius und Augustin belegen. S. S. 182. 188.

Die Autorität beider ist in der Mitte des fünften Jahrhunderts in manchen Teilen des katholischen Orients eine bedeutende. S. S. 187f.

i. Athanasius spricht weder von „zwei Naturen“ noch von „einer“. S. S. 184.

[Göttingen, Ende Februar 1883.]